

**LA INELUDIBLE DIMENSIÓN MORAL DEL
ACTUAR HUMANO.
LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA DE LA ACCIÓN,
RACIONALIDAD PRÁCTICA Y ÉTICA ***

Mario Šilar
Universidad de Navarra

José María Torralba
Universidad de Navarra

1. Introducción: El carácter puntual de la acción humana

El estudio de la acción muestra que sólo desde una concepción fuerte de la racionalidad práctica es posible comprender el fenómeno del actuar humano libre. A pesar de las dificultades, en sociedades complejas como las nuestras, para determinar qué sea lo bueno y lo malo, este binomio conceptual es necesario para entender la acción y, por lo tanto, un elemento imprescindible en el diálogo ético y político.

La bivalencia moral de las acciones no es algo añadido desde fuera, por medio del juicio moral, sino que forma parte de su significado propio. Ya desde su génesis, el agente considera su propia acción —aunque se equivoque— como buena o mala; y, por eso, no puede haber acciones neutras. La racionalidad de la acción es una racionalidad moral, porque las acciones no son elementos aislados, es decir, meros medios para cualesquiera fines que el agente se proponga. Todas las acciones hacen referencia —más o menos explícita— al conjunto de la vida del agente, esto es, al modo de vida que ha elegido llevar, de manera que en cada acto se presupone una toma de postura moral. Éste sería, además, uno de los elementos esenciales del concepto aristotélico de *práxis*.

* Este artículo se ha preparado en el contexto de un Proyecto de Investigación, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Ref. HUM2006-0765/FISO).

Lo que se acaba de describir no es más que el contenido del primer principio de la moral, según aparece formulado en la teoría tomista de la ley natural: el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse. En todo razonamiento sobre el obrar rige dicho principio, por lo que la distinción bueno/malo tiene que ser originaria y no derivada. Ciertamente, por tratarse de un primer principio de carácter formal (en el sentido del principio *sub ratione boni*), caben distintas concepciones sobre qué sea bueno o malo, pero lo que dicho principio muestra es la necesidad que tiene el agente, si quiere ser racional, de preguntarse por la bondad de las propias acciones y, en último término, de su vida en conjunto.

En la presente comunicación se muestra —tomando algunas intuiciones de la obra de Elizabeth Anscombe— que el estudio de la acción humana confirma la vigencia del primer principio de la moral, no sólo en el nivel de los principios que rigen el uso práctico de la razón, sino también en cada una de las acciones particulares, puesto que ellas siempre se configuran en función de la distinción bien/mal. Asimismo se muestra que las tres disciplinas que tienen por objeto el obrar humano libre —la teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética— poseen una relación intrínseca y son todas ellas de naturaleza moral, sin que ello pervierta la necesaria distinción metodológica de sus respectivos ámbitos. Por último, se llega a la conclusión de que la teoría tomista de la ley natural constituye un sólido paradigma de racionalidad fuerte, principalmente por dos motivos: (1) puesto que, por medio de su primer precepto, da cuenta de la necesaria toma de postura moral del agente racional, y (2) porque ofrece una respuesta a la pregunta acerca del bien humano, basada en la consideración de las inclinaciones naturales. En la presente comunicación se pretende subrayar sobre todo el primero de esos aspectos, ya que podría ser común a otras racionalidades fuertes y abrir, por tanto, vías de diálogo. En definitiva, si fuéramos capaces de mostrar que no puede haber racionalidad práctica al margen de la pregunta por el bien —antes incluso de saber o estar de acuerdo en qué consiste—, habríamos dado ya un gran paso para avanzar en la resolución conjunta de los actuales debates morales y políticos.

* * *

La acción humana está en el centro de cualquier debate moral y político. Y la comprensión del obrar humano libre —según se va a mostrar— sólo es posible en el seno de una *racionalidad fuerte*, es decir, de una racionalidad

que opera con las categorías de bien y mal. Puesto que las acciones humanas tienen, desde su génesis, un significado moral propio, cualquier intento de estudiar la “racionalidad” del comportamiento libre con independencia de dichas categorías, tergiversa de entrada sus resultados. El motivo es que la acción humana supone un complejo y denso entramado de *continuidad* y *puntualidad*. En efecto, ella forma parte de un *continuum* pues tiene lugar en un universo físico en el cual comparecen incontables cadenas de acontecimientos o eventos. También, porque toda acción humana es parte de una *prâxis* vital individual continua que se encuentra interactuando con la *prâxis* vital de otras personas, a las que afecta o influye y frente a las cuales, a su vez, resulta afectada. Pero de un modo no menos cierto, la acción humana posee un carácter *puntual*, por lo que *cada* acción singular tiene una relevancia total por cuanto posee un sentido en sí mismo considerado y un carácter completo, que permite la evaluación moral de esa acción particular. Por ello, en la vida moral, la expresión “*cada acción*” no se identifica con la expresión “*cualquier acción*”.

Esta interrelación entre *continuidad* y *puntualidad* está a la base de la distinción que Tomás de Aquino ofrece entre el *finis totius humanae vitae*, por una parte, y el *finis operis-finis operantis*¹, por otra, que comparecen —ambos— en la acción humana. La consideración del *finis totius vitae* guarda relación con lo que, en términos más simples, podríamos denominar como *toma de postura moral*. Se trata de un punto de partida irrenunciable en la vida moral y que, además, permite inteligir el concepto de *responsabilidad moral del agente*².

Pero conviene aclarar que la expresión *finis totius vitae* no indica un fin que se encuentra allende la vida y, frente al cual, la vida se comportaría como un *medio*, sino que designa la vida entera misma. Por ello, juzgar las acciones desde la perspectiva del *finis totius vitae*, o desde una *toma de postura moral*, no supone juzgar esas acciones según ciertos fines exteriores a ellas mismas, sino que exige juzgarlas en función de si constituyen partes posibles de una

1 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. IV, V, VI, VII Romae, Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII, 1888-1892, I-II, q. 21, a. 2 ad 2. (En adelante citado como *ST*).

2 “Las acciones sólo se pueden juzgar en relación a los *continua* a los que pertenecen si las consideramos al mismo tiempo como entidades discretas e individuales de un tipo determinado. Sólo si los puntos de intersección de las cadenas de acontecimientos son al mismo tiempo puntos de conmutación cuya activación no es sólo el resultado pasivo del paralelogramo de fuerzas que influye sobre ellos, podemos considerarlos ‘causas’ de lo que sigue, y sólo entonces pueden los agentes ser responsables de esas consecuencias” (R. SPAEMANN, “Acciones concretas”, en R. SPAEMANN, *Limites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. Fernández y J. Mardomingo, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2003, pp. 51-52).

prâxis vital lograda o de una vida buena. Así, la *toma de postura moral* no implica algo así como una *globalidad moral*, en la que el valor de la existencia humana dependiera de una *intención general* de la voluntad y de una opción fundamental, y todo esto con una relativa independencia de la moralidad de cada acción particular. La moralidad de las acciones individuales no es una mera *función* de la totalidad de la vida moral. Por ello también, las acciones no se consideran buenas o malas porque hagan mejor o peor el mundo, sino que hacen mejor o peor el mundo, por ser justamente buenas o malas³.

Sucede que la toma de postura moral no remite principalmente a la relación del hombre con las cosas, con los fines del mundo o con el futuro de la raza humana, sino del hombre con su fin último. Cuando se afirma que el *finis totius vitae* no es algo extrínseco se intenta decir que éste comparece en *cualquier instante* de tiempo *con independencia de todos los demás*. En cada momento de la vida humana faltan los momentos ya vividos y los futuros, pero no falta nunca esa relación con el fin último que exige para sí al hombre entero. De este modo, la consideración del *finis totius vitae* permite comprender con mejor nitidez tanto la *seriedad de la vida* —pues *no debe existir ni siquiera un instante para la mala acción*—, así como el *valor del tiempo*, ya que cada instante exige la puesta en obra del bien moral.

Ahora bien, decir que las acciones están integradas en la totalidad de una *prâxis* vital individual significa que pueden ser juzgadas, desde el punto de vista de su contribución —o no— a una vida lograda. Pero esto es posible, siempre y cuando supongamos que disponemos de criterios para juzgar cuándo podemos afirmar que una *prâxis* vital corresponde a la de una vida que consideramos lograda, o no. Atreverse a dar una respuesta argumentada a esta cuestión supone confiar en una racionalidad fuerte que se considera capaz de encararse, con relativo éxito, ante las cuestiones más relevantes de la vida. Mientras que en el pensamiento ético clásico este punto era una cuestión insoslayable y, por ende, el tratamiento de la noción de bien se convertía en una cuestión de primer orden, en los paradigmas dominantes de la ética contemporánea, por el contrario, se ha renunciado a afrontar este problema. En efecto, es como si hubiera cierto consenso, al menos implícito, en que discutir sobre el bien y el mal, considerados en sentido fuerte, sería una empresa casi inútil y carente de sentido o que estaría, *ab initio*, condenada al fracaso⁴.

3 Cfr. R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, p. 62.

4 En este sentido, algunas observaciones de Vattimo resultan sintomáticas: “Si es más o menos ‘ético’ elegir morir cuando se tiene una enfermedad terminal no se discute verdaderamente en

Para la racionalidad —*pretendidamente*— débil, no es posible hacerse cargo ni tan siquiera de los elementos que comparecen en la acción individual, porque ésta se encuentra al albur de múltiples factores que escapan al control del sujeto. Por eso, parece que estamos abocados a una comprensión utilitarista del actuar humano⁵ y a una concepción emotivista del razonamiento moral⁶. Sin embargo, el razonamiento meramente subjetivo y utilitarista, en algún momento, *deja de ser genuinamente racional*. Ocurre aquí una interesante paradoja, ya que el pensamiento débil, pretendiendo formar parte de un contexto utilitarista, termina siendo una propuesta *inútil* para resolver las cuestiones más relevantes de la vida humana y, de este modo, dar una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de la acción⁷.

Se produce así un contexto cultural que MacIntyre describe con rotunda claridad: por una parte, lo que genuinamente compartimos en el campo de los axiomas, los preceptos y los principios morales resulta insuficiente para guiar la acción pero, por otra, aquello que sería suficiente para determinar la acción actualmente ya no es compartido⁸. En esta tensión entre lo permanente y lo mutable que comparece en la acción humana, y que pareciera impedir la posibilidad de un marco común para el orden moral, se desenvuelve buena parte de la discusión ética contemporánea ya sea en sus aproximaciones teleológicas (consecuencialistas), deontológicas, o de una ética de virtudes.

En lo que sigue se intentará poner de relieve que una adecuada teoría de la acción racional y de la racionalidad práctica exige apoyarse en un horizonte de racionalidad más profundo y amplio. En este sentido, se considera que la referencia al significado moral del primer principio de la razón práctica y a los preceptos de la ley natural constituyen un punto de partida ineludible para una comprensión más ajustada de la acción humana. En primer lugar se

los debates de ética pública, en el fondo. Incluso la ética de las grandes religiones —pienso aquí en la Iglesia católica, especialmente— parece hoy menos orientada exclusivamente a definir el bien y el mal en términos de conciencia individual” (G. VATTIMO, *Nihilismo y emancipación. Ética, Política, Derecho*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 82).

5 Probablemente la primera en denunciar esta situación fue Elizabeth Anscombe en su célebre artículo “Modern Moral Philosophy”, publicado en 1958. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Collected Philosophical Papers*, III, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 26-42.

6 Cfr. el capítulo “The Nature of Moral disagreement Today and the Claims of Emotivism”, en A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984, p. 6.

7 Cfr. el capítulo “La ética de la inarticulación”, en Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* Barcelona, Paidós, 1996, p. 69 y ss.

8 Cfr. A. MACINTYRE, “The Privatization of Good”, en C. F. DELANEY (ed.), *The liberalism-communitarism debate: liberty and community values*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, p. 6.

expondrá el marco conceptual de dicho primer principio y, en concreto, la relevancia de la ley natural y de las inclinaciones naturales para entender el significado de la buena acción. En segundo lugar, se analizará el carácter intrínsecamente moral de la teoría de la acción y de la racionalidad práctica. Finalmente, en las conclusiones, se ofrecerán algunas referencias al escenario ético que quedaría delineado mediante nuestra propuesta.

2. Razón práctica y ley natural

2.1. *La reinserción de la ley natural en el debate ético contemporáneo*

Se suele decir que los principios básicos y las normas de la ley natural, en cuanto *natural*, se encuentran presentes en todos los hombres. Además, también se suele afirmar que estos principios pueden ser conceptualizados por todos aquellos que se comprometan en su dilucidación⁹. Cabría preguntarse si esta afirmación resulta demasiado acertada como para ser real. En efecto, la sensibilidad contemporánea estaría todavía más cercana a la célebre y lapidaria descripción de la ley natural que hiciera Leo Strauss en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, hace ya casi cuarenta años¹⁰. Si bien en la actualidad existen importantes propuestas que han permitido reintroducir la teoría de la ley natural en distintos ámbitos epistemológicos¹¹, permanece todavía el principio de fuerza que está detrás de la opinión de Strauss: el hecho de que la ciencia moderna ofrece una visión del mundo contingente, que dificulta la posibilidad de hablar de una cultura común y compartida, lo cual pareciera ser, al menos a primera vista, uno de los requisitos para el desarrollo de una teoría de la ley natural¹².

Uno de los elementos positivos del debate ético contemporáneo es que ha permitido corregir ciertas interpretaciones algo simplistas y aproblemáticas que, desde una perspectiva pretendidamente clásica, se solían ofrecer de la

9 Cfr., por ejemplo, J. M. BOYLE, “Natural Law and the Ethics of Traditions”, en R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 3-30.

10 “Natural law, which was for many centuries the basis of the predominant Western political thought, is rejected in our time by almost all students of society who are not Roman Catholics” (L. STRAUSS, “Natural Law”, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, vol. 11, New York, Macmillan, 1968, p. 81).

11 En filosofía del derecho, destaca la figura de John Finnis, en ética y teología moral, Germain Grisez y Joseph Boyle, en filosofía política, Robert George.

12 “The very obvious problem presented by modernity, therefore, is that there is no single unifying culture and hence no shared set of values and virtues by reference to which actions may be interpreted” (J. HALDANE, *Faithful Reason*, London – New York, Routledge, 2004, p. 138).

teoría de la ley natural. En la génesis de esta reinserción de la doctrina de la ley natural en el debate ético no se puede negar el rol protagónico de la denominada *New Natural Law*, reunida en torno a varios *scholars*, en su mayoría, procedentes del ámbito anglosajón¹³. Como es sabido, esta propuesta se ha hecho acreedora de ciertas reservas dada la presencia de algunas tesis presuntamente ajenas a la tradición¹⁴. En nuestra opinión, los puntos más problemáticos se refieren, en primer lugar, al margen de operatividad que cabe otorgar a la naturaleza en el ámbito de la ética¹⁵, en segundo lugar, a la relevancia moral del primer principio de la razón práctica y, finalmente, a la pretendida imposibilidad de establecer una jerarquía de bienes¹⁶. Es verdad que el debate suscitado es intraescuela puesto que los interlocutores involucrados se ubican, en su gran mayoría, en una común tradición ética inspirada en el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino. Si bien las diferencias entre las distintas aproximaciones a la teoría de la ley natural no son menores, coincidimos en buena medida con Haldane al afirmar que existe cierto sobredimensionamiento de las diferencias¹⁷.

13 Entre la amplia bibliografía existente, destacan dos textos que tienen valor fundacional: G. GRISEZ, "The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201 y G. GRISEZ, – J. BOYLE, – J. FINNIS, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *The American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-151. Este último incluye un elenco bibliográfico de los principales textos del grupo.

14 Entre los críticos destacan las figuras de Ralph McInerny, Russell Hittinger, David Oderberg y Fulvio Di Blasi. De la amplia bibliografía, se pueden consultar: N. BIGGAR – R. BLACK (eds.), *The Revival of Natural Law*, Aldershot, Ashgate, 2000; F. DI BLASI, *God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas*, trad. D. Thunder, South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2006; R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law & Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D. C., Georgetown University Press, 1998; R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1987; y R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1997.

15 Las investigaciones de Martin Rhonheimer y Ana Marta González demuestran la relevancia del concepto de naturaleza —libre de cualquier aproximación naturalista— en el ámbito de la ética tomista. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, Eunsa, 2000; A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp, 2006 y *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006.

16 Cfr. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, pp. 54-58; K. L. FLANNERY, *Acts amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2001, pp. 105-108.

17 Cfr. J. HALDANE, *Faithful Reason*, p. 136. No obstante, también hay que decir que ciertas conclusiones recientes de algunos teóricos de la *New Natural Law* toman distancia explícita en algunos puntos importantes de la tradición. Cfr. G. GRISEZ, "Natural Law, God, Religion and Human Fulfillment", *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001. Para una crítica, véase

Por lo tanto, en lo que sigue, pasando por alto ciertas diferencias interpretativas, analizaremos sucintamente la doctrina de la ley natural, particularmente en lo referido a la relevancia del primer principio de la razón práctica como punto de partida de la ética. Puesto que de lo que se trata no es tanto de definir el nombre preciso de una teoría ética sino de poder afirmar si se trata de una teoría plausible o no, trataremos de exponer los ejes centrales que hacen imprescindible la apelación al primer principio de la razón práctica en el horizonte de la ética. Esta apelación permite articular con mejor precisión el amplio abanico de aproximaciones epistemológicas de las que es susceptible la acción humana: la teoría de la acción, la teoría de la racionalidad y la ética filosófica, así como las distintas deontologías adecuadas a los distintos ámbitos profesionales.

2.2. *Primeros principios de la razón práctica y ley natural*

Sin duda, el *locus* clásico para el estudio de la doctrina de la ley natural se encuentra en el *Tratado de la Ley* de la *Summa Theologiae* (en concreto, *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.). No es el objeto de este escrito introducirnos en un análisis exhaustivo del texto en cuestión¹⁸. Se trata únicamente de destacar los puntos más relevantes para poder articular correctamente la relación entre ética filosófica, teoría de la acción y racionalidad práctica.

Lo que la teoría de la ley natural enseña es que el ejercicio de la razón, en su uso práctico, es posible porque ésta, de modo natural, tiene conocimiento de los fines que son convenientes al hombre, de acuerdo a los cuales éste podrá regir y normar la conducta concreta¹⁹. Interesa destacar tanto que estos fines no son meramente formales como que no cabe entenderlos al modo naturalista, pues se trata de fines que no se encuentran ajenos a la forma de la razón: “Lo que la razón humana conoce naturalmente tan pronto como se compromete en la acción es la conveniencia de ciertos bienes, ya formalizados racionalmente, con su naturaleza racional. (...) Lo que llamamos ley natural designa simplemente todos aquellos preceptos que orientan y pres-

F. DI BLASI, “Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude: A Critique of Germain Grisez”, *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001, pp. 113-136; y S. MACDONALD, “Aquinas’s Ultimate Ends: A Reply to Grisez”, *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001, pp. 37-50.

18 Para un estudio en detalle, además del artículo de Grisez arriba citado, véase A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 113-158.

19 M. ŠILAR, “The Practical Value of Natural Law in the Work of St Thomas Aquinas”, en A. N. GARCIA – M. ŠILAR – J. M. TORRALBA (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, pp. 301-327.

criben los modos universales de preservar con integridad el bien humano”²⁰. Desde esta perspectiva, la separación entre el contenido del bien humano y aquello que resulta conveniente a la naturaleza humana sólo puede ser verbal. Por ello también, establecer el carácter principal de la razón práctica no exige negar la función normativa de la naturaleza, pues la teleología que corresponde a la naturaleza humana es la de una naturaleza racional, cuya operación propia es el ejercicio de la razón que se convierte en práctica tan pronto se orienta a la acción, horizonte en el cual comparecen las inclinaciones naturales, poseedoras de una teleología propia²¹. Según afirma Ana Marta González: “Intentando determinados fines y eligiendo determinados actos, nos comprometemos *de hecho* con los bienes propios de ciertas inclinaciones naturales, los cuales, desde ese preciso momento, ya no pueden sin más considerarse como bienes o fines meramente naturales: tienen relevancia moral”²².

La doctrina de la ley natural pretende poner de relieve que las inclinaciones naturales del ser humano no tienen por objeto bienes que sean ajenos a la forma de la razón, sino el bien práctico que comparece en cada acción, en donde ya tiene vigencia el primer principio de la razón práctica (“*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”²³), principio que prescribe el *bien moral*. Desde esta perspectiva, la doctrina de la ley natural afirma que la determinación de la buena acción no es algo que se pueda establecer sólo a través del estudio de la lógica interna del acto de elección para, a partir de ahí, poner de manifiesto la consistencia interna de dicho proceso. Sin pretender negar esto, la doctrina de la ley natural permite dar un paso más al mostrar que, si dicha elección es consistente y salvaguarda la integridad de la naturaleza humana, es justamente porque en su misma estructura no contradice ninguno de los supuestos naturales de la acción humana. Si no se da este paso, incluso la teoría de la acción estaría en cierto modo incompleta, y, además el carácter científico de la ética quedaría seriamente comprometido²⁴.

Sin embargo, resulta obvio que la referencia a las inclinaciones naturales no es un recurso suficiente para comprender todo el complejo arco de elementos que integran la acción humana. En efecto, el primer precepto de la ley

20 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 115.

21 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 134-135.

22 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 135, nota 220.

23 *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

24 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 137.

natural formulado por la razón práctica se encuentra en un nivel universal, mientras que para la buena acción también se requiere descender en la articulación de preceptos más particulares. De modo que, “análogamente a como el conocimiento de la razón de bien en general fundamenta el primer precepto de la razón práctica, así también el conocimiento de la razón de bienes más particulares, es decir, el conocimiento de su razón de apetecibles, fundamenta preceptos más particulares de la razón práctica”²⁵. Si bien en este descenso hacia ámbitos más concretos de determinación de la acción humana, el recurso a la teoría de la acción, a la racionalidad práctica y a la consideración de la tríada formada por los bienes, las virtudes y las normas adquieren capital importancia, no debe olvidarse que la ley natural aporta un elemento fundamental —aunque a menudo soslayado— que es el de la articulación normativo-moral de las inclinaciones naturales. Es lo que analizaremos a continuación.

2.3. *Carácter moral del primer principio de la razón práctica e inclinaciones naturales*

La excesiva preocupación por evitar caer en la falacia naturalista (*is-ought*) ha conducido a que algunos teóricos de la *New Natural Law* no tuvieran suficientemente en cuenta la función que desempeñan las inclinaciones naturales en el organismo moral²⁶. Por ello, frente a ciertas ambigüedades, conviene poner en claro que el primer principio de la razón práctica realmente prescribe *el bien moral*²⁷.

En el texto de la *Summa*, tras exponer el primer precepto, sobre el que se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, Santo Tomás presenta tres campos de preceptos, tomando como base los tres géneros de inclinaciones naturales. En efecto, “todas las cosas hacia las que el hombre tiene inclinación natural, la razón las aprehende naturalmente como buenas y, por

25 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 123.

26 A pesar de carecer de una sólida base bibliográfica, una buena exposición de esta crítica se encuentra en J. F. X. KNASAS, “*Ratio boni and Natural Law Ethics*. 6. Germain Grisez’ Interpretation” en J. F. X. KNASAS, *Being & Some Twentieth-Century Thomists*, New York, Fordham University Press, 2003, pp. 272-283. Para un análisis de la influencia algo excesiva de la falacia naturalista en la obra de Finnis, cfr. H. B. VEATCH, “Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: Queries to Finnis and Grisez”, en *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy. Occasional Essays and Papers*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1990, pp. 293-311. Un estudio crítico más documentado y actualizado se encuentra en la obra de F. Di Blasi, arriba citada.

27 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 133-138.

consiguiente, como necesariamente practicables (*opere prosequenda*)”²⁸. A partir de aquí expone este triple campo de acción: “En primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las substancias, y a causa del cual cualquier substancia apetece su conservación según su naturaleza. Y según esto, pertenece a la ley natural esta inclinación por la que la vida del hombre se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, existe en el hombre una inclinación hacia algo más específico, según la naturaleza que tiene en común con los restantes animales. Y según esto, se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, tales como la conjunción del macho y la hembra, la educación de los hijos y similares. En tercer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es la suya propia, de modo que el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se esperan de esta inclinación, como por ejemplo, que evite la ignorancia, que no ofenda a los otros con los que debe conversar, y las demás cosas parecidas a estas”²⁹.

En primer lugar, cabe destacar que, si bien se presentan una multiplicidad de preceptos, resulta posible hablar de *una* ley natural por cuanto todos ellos se integran en un único bien que es el *bien humano*, cuya realización depende de la razón práctica. Pero en esta tarea, la razón práctica no se encuentra desamparada, le asiste la jerarquía de bienes incoada en las inclinaciones naturales. Por ello, cabe afirmar que las inclinaciones naturales orientan la vida moral de dos modos, según explica Ana Marta González: “Desde un punto de vista positivo, cada una de ellas constituye el suelo desde el que se desarrollan una serie de virtudes tan pronto como, en cada acción, la razón práctica introduce orden en los bienes que se ponen en juego. (...) Desde un punto de vista negativo, las inclinaciones naturales aportan la primera información que nos permite discernir tipos de acciones que, en principio, significan una ayuda al ser humano, de otras que constituyen un atentado contra la integridad natural del hombre”³⁰. Por tanto, las inclinaciones naturales desempeñan en la ética el papel de “límites” a la acción humana con sentido, sin que ello implique que el bien de la acción se confunda o se identifique con el bien de las inclinaciones naturales. De esta manera, asumiendo las inclinaciones na-

28 ST, I-II, q. 94, a. 2 c.

29 ST, I-II, q. 94, a. 2 c.

30 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 140-141.

turales, es posible analizar los elementos específicos que intervienen en el ejercicio de la razón práctica y en la acción humana, en cuanto tales.

3. El carácter intrínsecamente moral de la teoría de la acción y la racionalidad práctica

3.1. *La imprescindible toma de postura moral para actuar*

El intento de elaborar un estudio sobre la acción humana y la racionalidad práctica al margen de cualquier referencia a la ética resultará siempre incompleto, pues los conceptos de bien y mal forman parte necesaria de la explicación de todo acto libre³¹. Libertad y moralidad son dos conceptos correlativos, pues las acciones que tienen su principio en la libre voluntad del agente poseen necesariamente un valor moral³². La razón es la siguiente: en el actuar humano no hay acciones independientes —como por ejemplo, “andar por la calle”—, sino que todo acto forma parte de un curso más amplio de acción —“descansar dando un paseo” o “conversar con un amigo por el parque”— que le confiere su significado *completo*. A su vez, cada curso de acción remite al tipo de vida, en su sentido más general, que el agente elige llevar —en el que, por ejemplo, el tiempo para el descanso y la conversación es importante o, en cambio, se lo considera algo innecesario—. Aunque en la vida cotidiana habitualmente no se haga *explícita* la relación que cada acto particular guarda con el “tipo de vida” (de hecho, para organizar la agenda de

31 Esta sería, entre otros, la postura de Riedel, cuando escribe: “Die Handlungstheorie hat keine bestimmte (faktisch vollzogene) Handlung oder etwa bestimmt vorgeschriebene (normativ zu vollziehende) und bewertete Handlungsweisen, sondern Grundlagen und Voraussetzungen menschlichen Handelns zum Gegenstand. (...) Im Ausgang vom praktischen ‘Vorverständnis’ des Menschen, das sich ‘immer schon’ —noch vor aller Wissenschaft und Ethik— sprachlich artikuliert und an vielfältigen Erfahrungs- und Diskursbeispielen dargestellt hat, erörtert die Handlungstheorie vielmehr empirisch-anthropologisch und ethisch fundamentale *Bedingung der Möglichkeit* einer ‘Handlung überhaupt’. Sie kann insofern als propädeutische Disziplin zur Ethik verstanden werden” (M. RIEDEL, “Handlungstheorie als etische Grunddisziplin”, en Poser, H. (ed.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg – München, Karl Alber, 1982, p. 139).

32 Quedan al margen los llamados “actos del hombre” o, en general, las acciones involuntarias. Anscombe da cuatro ejemplos muy ilustrativos: “a) El movimiento peristáltico de los intestinos; b) El espasmo o sacudida del cuerpo que en ocasiones se produce cuando uno está a punto de dormirse; c) ‘Retiró la mano con un movimiento involuntario de repulsión’; d) ‘El bien involuntario que le hice con el acto mediante el cual pensaba perjudicarlo’” (G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000 [=2nd ed., Blackwell, Oxford, 1963], §7). Es importante tener en cuenta la distinción entre lo “involuntario” (que aparece en los ejemplos) y lo “no voluntario” (cuando falta el conocimiento de lo que se está haciendo).

cada semana no es preciso revisar los valores y principios fundamentales por los que se rige la propia existencia), dicha relación siempre opera *implícitamente* en el razonamiento práctico que concluye en la acción. En el estudio de la estructura propia de la racionalidad práctica se advierte que, sin la relación entre la acción y el tipo de vida, no sería posible dar razón el acto particular que el agente realiza, porque esta relación es la que confiere a la acción humana su sentido propio, que no se agota en el resultado inmediato, sino que incluye una referencia global a la propia vida³³.

El agente puede caracterizar la acción que va a realizar como “buena” (y la que evita como “mala”) sólo por referencia al tipo de vida elegido, y dicha caracterización es esencial a la racionalidad de la acción. Así pues, para quien considera la amistad un elemento fundamental de la vida que quiere llevar, “conversar con un amigo por el parque” será una acción calificada como buena; en cambio, para quien busca a toda costa “rentabilizar” su tiempo en propio provecho, tales paseos serán —en principio— un impedimento para ello. El uso de los conceptos de bien y mal que se acaba de describir es de carácter formal, pues funciona con independencia de cuál sea realmente el “mejor” tipo de vida para un ser humano: aquél en el que prima la eficacia, o bien el que busca la fecundidad. Pero cuando el agente considera que determinada acción posible para él es “buena”, no se limita a afirmar que se trata de una acción *conforme* con el tipo de vida que ha elegido, independien-

33 Según explica Vigo, éste sería el sentido fundamental del concepto aristotélico de *práxis*, que no se reduce al de “acción aislada”, sino que siempre forma una unidad con la elección y, por tanto, hace referencia a la vida completa. “Ahora bien, y éste es un punto fundamental dentro de la concepción aristotélica, sólo quien es capaz de optar deliberadamente por un cierto modo de vida, no importa ahora cuál sea éste, está en condiciones de producir también genuinas decisiones deliberadas respecto de cursos particulares de acción, y ello porque sólo quien obra o puede obrar con arreglo a una cierta representación global de la propia vida puede ser considerado como un genuino agente de *práxis*. (...) Sobre esta base se comprende también la razón por la cual Aristóteles asume que la mera capacidad de producir movimientos voluntarios no debe ser confundida, como tal, con la capacidad de actuar, en el sentido estricto del término, y sostiene, consiguientemente, que los niños y ciertos animales, aunque son capaces de producir movimientos voluntarios, no actúan, sin embargo, ni son agentes de *práxis*, ya que tampoco poseen *proaíresis*, (...) y ello justamente en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación total de la propia vida. No todo lo que cuenta o puede contar como voluntario es, pues, resultado de intervención de la *proaíresis*, mientras que, viceversa, todo lo que es resultado de intervención de la *proaíresis* cuenta, al menos, *prima facie* —es decir, de no mediar circunstancias excepcionales que afecten decisivamente la imputabilidad del acto, tales como, por ejemplo, ignorancia invencible respecto de las circunstancias particulares de la acción (...)— como voluntario” (A. G. VIGO, “*Práxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México D. F., 2008 [en prensa]).

temente de si ese tipo de vida es bueno o malo, o mejor o peor que otros, sino que necesariamente considera —o, al menos, da por supuesto— que su manera de vivir es realmente buena, es decir, la mejor posible dadas sus circunstancias.

Lo que se quiere afirmar con esto es que la distinción bien/mal que opera en el razonamiento práctico no puede ser independiente de la consideración de la bondad o maldad de la clase de vida que se lleva, que está constituida por cada una de las acciones ya realizadas, así como por las acciones futuras que se realizarán basándose en ella. En ocasiones se presenta al “agente racional” simplemente como aquél que pone *eficazmente* en relación medios (acciones) con fines (tipo de vida), sin plantearse la bondad o maldad de dichos fines. Tal abstracción tiene cierta utilidad metodológica, siempre que, al mismo tiempo, se tenga presente que la racionalidad del agente no es meramente *formal* (preocupada únicamente por determinar qué medios son los más adecuados para alcanzar ciertos fines), sino que posee siempre un contenido y, por tanto, una referencia al modo de vida y al valor moral de ésta³⁴. En toda acción humana libre hay, por tanto, una *toma de postura moral*, sea del tipo que sea, y con independencia de que se haga explícita, o no, en la deliberación y la elección.

Una importante consecuencia de lo que se acaba de decir es que no hay acciones humanas “neutras”, es decir, exentas de valor moral, porque todas las acciones forman parte de cursos de acción más generales y, en último término, conforman el tipo de vida elegido por el agente³⁵. Lo que puede haber son acciones “inocentes”, en el sentido de que no contradicen el fin positivo que se ha propuesto el agente, ni lo modifican sustancialmente y son, por tanto, buenas (en un sentido indirecto, si se quiere). De este modo, en el

34 Müller ha mostrado que la teoría de la acción es radicalmente (*in ihrer Wurzel*) ética, porque el carácter teleológico —o intencional— de la acción remite necesariamente a un fin último. Cfr. A. W. MÜLLER, “Praktische und technische Teleologie. Ein aristotelischer Beitrag zur Handlungstheorie”, en H. POSER, *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg-München, Karl Alber, 1982, pp. 69-70.

35 No debe confundirse la “*descripción* neutral de una acción” con su, por así decirlo, neutralidad valorativa, según explica Anscombe: “...aren’t there perfectly neutral actions? Like, for example, picking a dandelion flower as I walk along, or indeed, walking along from one point to another. To this I’d say: there are *neutral action-descriptions*, such as ‘picking a dandelion flower’, ‘walking from point A to point B’. But that does not mean that a real action, so describable, will be neither a good action nor a bad one, but will be a neutral action. (...) But to grant that there are vastly many neutral action-descriptions is not to grant that there are any actual human actions which are neither good actions nor bad actions” (G. E. M. ANSCOMBE, “Good and Bad Human Action”, en G. E. M. ANSCOMBE, *Human Life, Action and Ethics*, ed. M. Geach and L. Gormally, Exeter, Imprint Academic, 2005, pp. 204-205).

ejemplo de dar un paseo para cultivar la amistad, puede decirse que, en principio, resulta “inocente” la elección del lugar por el que se camina, salvo que esa circunstancia influya decisivamente, por lo que sea³⁶.

3.2. *El descubrimiento del primer principio de la moral en la teoría de la acción*

Con lo dicho hasta ahora se pretende mostrar que en la génesis de toda acción está operando el primer principio de la moral: “Lo bueno ha de hacerse y lo malo ha de evitarse”³⁷. La vigencia de este principio en el razonamiento práctico no es algo, por así decir, meramente impuesto “desde” la ética, como si se dijera que no puede ser de otra manera, puesto que se trata de un principio necesario en el uso práctico de la razón. Lo relevante para el propósito de la presente comunicación es que, en el estudio de la acción humana —que no parte de la universalidad propia de los principios prácticos, sino, por así decir, “desde abajo”— se llega a la conclusión de que sólo bajo dicho principio es posible responder —en toda su amplitud— a la pregunta “¿Qué hace el agente?”, pues quien actúa realiza algo que considera bueno y, además, tiene razones que así lo justifican.

Dada la imposibilidad de un estudio de la acción humana libre que prescindiera de los conceptos de bien y mal, la teoría de la acción no puede ser una disciplina *completamente* independiente de la ética³⁸. Es cierto que la teoría

36 Cabría discutir si dichas acciones se eligen en cuanto “inocentes” o, en cambio, como “buenas”, pero se trata de una discusión irrelevante para lo que aquí se está argumentando, según muestra Anscombe: “Where humans have come to deliberation and choice, there will be a true answer to the question what they are up to in their lives. On occasion there will be a question of acting in accordance with or against some specialist virtue such as justice, or courage, or temperance, or truthfulness. At other times the question what they are up to will be answered by giving what they treat as final goals, and here their development or failure of good sense will shew itself in what can be discerned of their ranking of goals and their regard for the possible conflict of particular actions with greater and lesser goals. What is rightly thought of as not in conflict with worthwhile goals can be characterised as ‘innocent’, and it is as innocent that such actions, if they are chosen (that is truly are human actions), are reckoned and taking their place in the conduct of a virtuous life. (...) If you asked how such actions as nibbling a mushroom or walking round the block can be called ‘chosen as innocent’, then I will reply that there is sign of this (a) if they’d not be chosen if not innocent, and their innocency was mentioned if they were challenged, and (b) if the general tenor of the life in which they occur was the pursuit of good goals and the struggle to avoid vices” (G. E. M. ANSCOMBE, “Good and Bad Human Action”, pp. 205-206).

37 Cfr. *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

38 “Los puntos capitales de esta teoría de la acción se dirigen —por una parte— a destacar el carácter intrínsecamente teleológico de la actividad práctica y técnica, y —por otra— a advertir que esta teleología inherente a la *praxis* y a la *poiesis* hace que su valoración —su conside-

de la acción se ocupa de elaborar una “descripción adecuada” (*relevant description*) de la acción, esto es, responder a la pregunta “¿Qué hace el agente?” y que para ello no es imprescindible haber determinado *antes* si lo que hace es moralmente bueno o malo³⁹. Es más, para poder emitir un juicio moral lo que se necesita es precisamente disponer *antes* del conocimiento *adecuado* acerca de la acción que se juzga. Sin embargo, dicho conocimiento de la acción incluye una referencia al bien, que aquí se identifica con el fin que se persigue con ella, y puede decirse que el enjuiciamiento moral tiene sentido precisamente porque en la génesis de toda acción comparece ya esa referencia al bien (el agente actúa porque pretende alcanzar alguna clase de bien) y al mal (el agente evita algo porque lo considera malo). Esta referencia intrínseca es ciertamente de carácter formal, y no prejuzga que lo que el agente considera inicialmente bueno —y, por tanto, apetecible— sea *realmente* bueno en un sentido ético-normativo, según se va a mostrar a continuación.

La bivalencia moral, es decir, la necesaria caracterización de la acción como buena o mala, es, por tanto, constitutiva de la acción humana, puesto que ésta tiene como principio la libertad del agente, que puede elegir entre diversos fines, así como entre los distintos medios que a ellos conducen. Así lo pone de manifiesto el carácter intencional de la acción humana —su estructura teleológica medios-fines— según el cual toda acción se realiza *como* medio para alcanzar un determinado *fin*. La razón que mueve a elegir un fin y el medio que a él conduce es, en *último* término, su integración en un proyecto de vida. Las decisiones sobre acciones concretas no se agotan en la consideración de las circunstancias puntuales que se le presentan al agente, ni en el fin inmediato al que se dirige su acción, sino que, de un modo más o menos explícito, también hacen referencia al modo de vida que se quiere llevar y, por tanto, a los fines *últimos* a los que se orientan esos otros fines

ración como acciones buenas o malas— no sea algo posterior o resultante de las acciones, sino constitutivo de ellas” (A. LLANO, “Hacia una teoría general de la acción”, en D. MELÉ (coord.), *Ética, en el gobierno de la empresa. V coloquio de ética empresarial y económica*, Pamplona, Euns, 1996, p. 309).

39 En este planteamiento se sigue la propuesta de Anscombe, quien en su célebre artículo “Modern Moral Philosophy” mostraba la necesidad de elaborar una adecuada “psicología moral” (es decir, lo que ahora se conoce como teoría de la acción) antes de proseguir con la reflexión moral. Lo cual no supone, como a veces se ha interpretado, que la ética quede supeditada a la teoría de la acción, sino que subraya la necesidad de delimitar metodológicamente el ámbito propio de cada disciplina, algo especialmente necesario en un contexto filosófico impregnado de utilitarismo, como el que conoció Anscombe. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “La filosofía moral moderna”, en *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, ed. José María Torralba and Jaime Nubiola, Pamplona, Euns, 2005, p. 95 y ss.

más *próximos* (o inmediatos), según se ha explicado ya con el ejemplo de “dar un paseo”.

A la ética, como disciplina normativa, le corresponde evaluar el “tipo de vida” elegido y discriminar los diversos proyectos vitales entre los que el agente puede elegir. Lo cual no significa —de ningún modo— que la ética tenga por objeto exclusivamente los fines últimos, como si se tratara de una especie de intención fundamental, sino que, por la intrínseca relación entre los fines últimos y los próximos, los medios elegidos (las acciones) tienen valor moral propio: cabe decir que la acción que se realiza es la consecución del fin, aquí y ahora⁴⁰. Debe quedar claro que, aunque para comprender una acción concreta resulte imprescindible conocer el fin al que se dirige, el valor moral de la acción no depende meramente del fin para el cual es medio (de modo que si el fin es bueno, la acción sería siempre buena), sino que ésta tiene un significado propio⁴¹.

40 Sobre este doble carácter que posee el fin de la acción, escribe Tomás de Aquino: “Motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. —Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem” (ST, I-II, q. 12, a. 4, c). Cfr. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 1111b4 – 1113a13.

41 La razón es que la “acción intencional” tiene, a su vez, una estructura medios-fines, pues toda acción se puede descomponer indefinidamente en otras acciones, movimientos corporales, etc. Todos esos “elementos” de una acción se pueden caracterizar como “medios” para un “fin”, que sería el que permite englobarlos y describirlos como pertenecientes a una acción. Esta cuestión, tan importante como compleja, puede ilustrarse con el siguiente ejemplo de Anscombe (cfr. *Intention*, §§ 23-27). Hay un hombre que (A) mueve el brazo arriba y abajo, (B) bombea agua, (C) reabastece el suministro de agua de una casa y (D) envenena a los ocupantes del edificio (porque el agua contiene veneno). La respuesta a la pregunta “¿Qué hace el agente?” no puede ser meramente (A), (B) o (C) —dando por supuesto que él conoce que el agua está envenenada—, sino que puede ser únicamente (D), porque las otras “acciones” (o movimientos) quedan englobadas bajo (D) en una relación medios-fín. La razón es que A, B y C no se eligen como medios para el fin D, sino que son elementos necesarios para realizar D. En el ejemplo propuesto, la intencionalidad sólo aparece cuando A, B, y C se ponen en relación con D. (Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, pierde su sentido el intento de identificar “acciones básicas”, según propone Arthur C. Danto en su artículo “Basic Actions” en White, A.R. (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 43-58). A su vez, la acción (A-B-C-D) —“envenenar a los ocupantes del edificio”— se puede realizar con vistas a distintos fines. Suponiendo que los habitantes de la casa sean los dirigentes nazis de la Francia ocupada, y que el hombre que bombea es el jardinero, la acción de envenenar se puede realizar con el fin de (E) “vengarse por el maltrato recibido”, (F) “liberar a Francia de la ocupación”, (G) “salvar a los judíos”, etc. Estos fines E, F y G son aquellos por los que D se elige como medio, pero no sirven para describir adecuadamente la acción intencional, porque entre que los nazis de la casa sean envenenados y, por ejemplo, que Francia

3.3. *La conexión de la teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética en el silogismo práctico*

La teoría de la acción, la racionalidad y la ética son disciplinas que comparten un mismo objeto de estudio: la acción humana libre. Cada una de ellas posee un ámbito epistemológico propio, en el que se hace abstracción de algunos elementos, que pertenecen más adecuadamente a un ámbito u otro. Aunque estas distinciones se respeten, ello no debe oscurecer la intrínseca relación que guardan entre sí los tres ámbitos y, por así decirlo, la ordenación teleológica que hay entre las tres disciplinas. En efecto, puede decirse que la teoría de la acción responde la pregunta “¿Qué hace el agente?” ofreciendo una descripción adecuada de la acción: “Hace P”; por su parte, la racionalidad práctica considera la estructura teleológica de toda acción y responde a la pregunta “¿Para qué —o por qué— hace P?” con una respuesta del tipo “Hace P con el fin de Q”; por último, la ética ofrece los elementos necesarios para valorar moralmente los fines y las acciones⁴².

La ordenación teleológica entre las tres disciplinas a las que se ha hecho referencia se advierte claramente al considerar la estructura propia del razonamiento o silogismo práctico, pues en ella se establece la relación que hay entre los tres elementos que intervienen en la génesis de la acción: (a) el deseo de lo que se quiere obtener, (b) la conexión del medio con el fin y (c) la elección del medio⁴³. La conclusión del silogismo es “Hago P” (esto es, la

sea liberada no hay una conexión intrínseca: envenenarles *puede* ser un medio para liberar Francia, pero no es suficiente *por sí mismo*; mientras que poner veneno en el agua tiene como efecto necesario la muerte de los ocupantes, salvo que algo se interponga *accidentalmente*. Para las precisiones que esta cuestión requiere, cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 107-109, 133-143 y 163-166. Allí se relaciona esta cuestión con la de las fuentes de la moralidad y los diversos sentidos de “intención”.

⁴² Esta tesis se inspira en la comprensión de la acción humana propuesta por Anscombe, aunque ella no la formule en estos términos. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “Practical Inference”, en R. HURSTHOUSE (ed.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 1-34 y “Practical Truth”, *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, 3, 1999, pp. 68-76. Se trata de una interpretación coherente con el planteamiento general de la ética aristotélica y tomista, al que Anscombe se remite en lo fundamental. Cfr. A. M. GONZÁLEZ, “Moral, filosofía moral y metafísica en Santo Tomás de Aquino”, *Pensamiento*, 56, 2000, pp. 439-467.

⁴³ La teoría aristotélica del silogismo práctico es enormemente compleja. Aquí se propone simplemente una formulación sencilla, en la que se recogen los elementos esenciales. Para una discusión más detallada, cfr. A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1982, p. 164 y ss.; y A. G. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Alber, 1996, p. 258 y ss. Algunos silogis-

acción intencional propiamente dicha), mientras que la intención *con la que* se hace P —que aparece en la premisa menor— es “Conseguir Q”. La premisa mayor, a su vez, es la expresión de lo deseado y, por tanto del fin bajo el cual “Hacer P para conseguir Q” adquiere sentido⁴⁴. Por ejemplo:

- (1) Yo deseo (o debo)⁴⁵ curar a este enfermo
- (2) Dar tal medicación es un modo de curar a este enfermo
- (3) Por tanto, debo (o deseo)⁴⁶ darle esta medicación; y se la doy

La racionalidad práctica se ocupa propiamente de la relación que hay entre (2) y (3), es decir, de la correspondencia entre el medio (la acción) que se elige y el fin propuesto. Su misión consiste en determinar la verdad de “P es un medio para el fin Q” o, si se prefiere, “P es el mejor medio para el fin Q”. En este sentido, la racionalidad práctica se ocupa de la verdad de la premisa menor.

Por su parte, la teoría de la acción considera el significado del medio, porque éste posee un significado —una intención— propio, independiente de su referencia al fin⁴⁷. Así, por ejemplo, si en una situación de escasez de re-

mos prácticos ilustrativos de lo que aquí se expone son los que aparecen en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1147a4-28 y en *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez Madrid, Gredos, 1983, 434a17-19.

44 Esta explicación es deudora de la conocida distinción que hace Anscombe entre dos sentidos de intención: como “acción intencional” e “intención *con la que* se hace la acción”, que se corresponde, *grosso modo*, con la que hay entre *finis operis* y *finis operantis*, aunque el sentido exacto de este par de conceptos sea discutido entre los exégetas de la obra de Tomás de Aquino. Cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, 129-133; S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1986, pp. 42-43; A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 399 y 443.

45 Aunque la premisa mayor pueda estar formulada en forma imperativa: “Yo debo...”, no se trata de un juicio normativo, sino de una expresión desiderativa que recoge la descripción de lo querido. El deseo no es resultado del razonamiento, sino su desencadenante. El contenido de lo deseado queda recogido en esa premisa. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, § 35, 41.

46 Este “deber” no es la expresión de un imperativo moral, sino de la fuerza que posee la conclusión del silogismo, presupuesto el deseo inicial. Si realmente deseo curar a este enfermo y la (mejor) forma de hacerlo es darle esta medicina, hay una necesidad racional de que lo haga. La obligatoriedad moral aparecería propiamente en la cuestión de si realmente “debo” querer curar a este enfermo (la respuesta obvia es que sí, pero se encuentra en un nivel distinto). Según se ha explicado ya, no se trata de dos cuestiones *completamente* independientes, pero tampoco idénticas.

47 En este sentido, Anscombe llega a hablar de la “intención encarnada [*embodied*]” en la acción. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “You Can Have Sex without Children”, en G. E. M. ANSCOMBE,

curso “dar tal medicación” a este enfermo requiere necesariamente privar a otro de ella, la acción de suministrar el medicamento no puede describirse *exclusivamente* como “dar una medicación para curar a este enfermo”, sino que debe hacer referencia a “privar de una medicación a otro enfermo que la necesita menos y puede esperar, para curar a ese otro enfermo más grave”. O, por emplear un ejemplo clásico: el de Robin Hood. Aunque el fin de sus hazañas en los caminos de Inglaterra fuera “ayudar a los pobres”, eso no supone que la descripción adecuada de sus acciones deje de ser “robar” (a los ricos). Su acción es “robar para ayudar a los pobres”.

A la teoría de la acción le corresponde establecer la verdad de la descripción que se hace de la acción. Pero, y esto resulta fundamental, la verdad de esa descripción —es decir, que sea una descripción *adecuada*— no implica que la conclusión del silogismo sea verdadera⁴⁸. Dicho de otro modo: para determinar la verdad de la conclusión no basta con describir lo que hace el agente (“Hace P”), y asegurar que P es un medio para Q, puesto que la verdad de la conclusión depende *también* de la verdad de la premisa mayor. Para que una acción sea verdaderamente buena (y no meramente eficaz) debe serlo también el deseo que la motivaba y, por tanto, el fin para el que es medio⁴⁹.

La ética se encarga propiamente de determinar la verdad de la premisa mayor, es decir, de establecer el valor moral del deseo que desencadenó el silogismo, bien entendido que en dicha valoración se incluyen los medios que a él conducen o mejor dicho, que son aceptables para alcanzarlo: la elección de un medio moralmente malo es incompatible con la bondad del deseo del fin que se pretende alcanzar con él. Esta valoración sólo es posible a la luz de elementos y principios externos al campo epistemológico propio de la teoría de la acción y la racionalidad práctica. Al preguntarse por el tipo de vida que es “bueno” hay que considerar la naturaleza del viviente en cuestión y aquello que le conviene, le perfecciona y contribuye a su plenitud. La teoría de la ley

Collected Philosophical Papers, III, p. 86; y “Medalist’s Address: Action, Intention and ‘Double Effect’”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56, 1982, pp. 12-25.

48 Al igual que hay verdad práctica, también cabe la falsedad práctica, y en ambos casos se trata de la conclusión del silogismo práctico. Cfr. J. GARCÍA-HUIDOBRO, “Practical truth and practical falsehood in Thomas Aquinas”, en A. N. GARCÍA, – M. ŠILAR, – J. M. TORRALBA, (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 43-64. Y esto tanto si se considere la verdad práctica como la verdad del último juicio práctico sobre la acción (según parece sostener García-Huidobro) o como la verdad de la propia acción (como aquí se hace). Se trata de una cuestión distinta.

49 Cfr. A. G. VIGO, “Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1998, pp. 285-308.

natural pretende ofrecer una respuesta a esta cuestión, tomando como referencia las tendencias naturales del ser humano.

Al margen de la concreta respuesta que la ética ofrezca acerca del “contenido” de la vida buena, lo que aquí se ha querido subrayar es que la estructura de la racionalidad práctica es intrínsecamente moral, en el sentido de que la verdad del razonamiento práctico no se limita a la corrección formal de la relación entre las premisas y la conclusión, sino que requiere también la determinación de la verdad de la premisa mayor, esto es, la moralidad del deseo y del tipo de vida del que éste surge. En todo razonamiento práctico se presupone ya alguna respuesta acerca de la verdad de la premisa mayor⁵⁰. Ciertamente, el médico ofrece la medicina al enfermo porque lo desea y lo considera bueno, y eso bastaría para establecer la corrección formal del silogismo, pero si el médico no considerara que preservar la salud es algo (moralmente) bueno —en el sentido de que forma parte del bien humano— y que llevar un modo de vida que procura la preservación de la salud es mejor que desentenderse de ella, no surgiría el deseo ni, por tanto, se desencadenaría el razonamiento práctico que concluye en la elección de la acción (o, más propiamente, en la acción misma).

Desde esta perspectiva, el que, tal y como se ha mostrado, en la racionalidad se opere bajo las categorías de bien y mal, no es más que una consecuencia —así como un indicio claro— de lo siguiente: toda acción se explica, en último término, por referencia a la *toma de postura moral* del agente, porque toda acción humana libre —toda *práxis* en sentido propio— se elige como un modo de hacer realidad una vida lograda.

4. Conclusión

A lo largo de esta comunicación se ha intentado poner de manifiesto el ineludible carácter moral de la acción humana. Se ha pretendido mostrar que la moralidad, con su radical valencia de bien y mal, comparece en la acción humana y en el ejercicio de la razón práctica. Si la acción humana está cargada de moralidad es porque se trata de una acción racional. Como es sabido, en la ética clásica la regla que regula la acción en las situaciones concretas sólo puede provenir de la razón. La buena acción —y el bien moral— expresan precisamente la conformidad de la voluntad a ese *ordo rationis*. No obstante, dicho orden de la razón posee elementos de *naturalidad*

50 Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “Practical Inference”, p. 33. Allí considera la relación que hay entre la corrección (*soundness*) del razonamiento y su verdad (*truth*).

(primeros principios de la razón práctica, preceptos de la ley natural, inclinaciones naturales) que contribuyen y consolidan la puesta en obra de la buena acción. Una racionalidad —en sentido “fuerte”— no puede divorciarse de ninguno de estos elementos, puesto que todos ellos coadyuvan a comprender con mayor claridad qué significa *la toma de postura moral* como disposición constitutiva de la acción humana y no como algo que adviniera, sobre la acción, de modo posterior y subsidiario.

El discurso de la ética no puede renunciar a su pretensión de *universalidad*. En efecto, no se trata de decir simplemente “esto es bueno para mí” sino que pretende —y permite— dar motivos para definir qué es lo verdaderamente bueno para el ser humano. No se trata de propugnar actitudes dogmáticas u homogeneizadoras, bien entendido que, en realidad, sólo el ejercicio de la razón práctica en su sentido fuerte permite superar esas derivas. Por ello, aunque quizá sea difícil concluir “qué es lo bueno para el ser humano”, no se puede renunciar a esta empresa, pues ello implicaría renunciar a la racionalidad. La racionalidad “débil” no es ni siquiera una opción *razonable*: la racionalidad práctica, o es moral o no es ni siquiera racional.

En este contexto, el primer principio de la moral opera como síntesis de lo que se ha ido exponiendo. En efecto, el razonamiento práctico opera, tendiendo a fines, bajo las categorías de lo bueno y de lo malo. La relación del primer principio con el resto de los principios de la ley natural reafirma lo que se ha explicado hasta aquí, puesto que la ley natural trata de dar respuesta a la pregunta por el bien humano. Que haya principios “primeros” y “segundos” es significativo, pero también lo es que —en la realidad, al margen de los estudios académicos o de la metareflexión— los primeros no se den sin los segundos, precisamente porque todo razonamiento práctico hace referencia a fines de la vida (con contenido).

La vigencia del primer principio en el ámbito propio de la teoría de la acción ha permitido mostrar que no es meramente algo *impuesto* desde el campo de la ética, como si se tratara de un principio *necesario* del uso práctico de la razón (lo cual tampoco sería, en sí mismo, malo o reprochable). Más bien sucede que el primer principio formula el *orden* propio y *natural* de la acción humana: que el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse. De este modo, puede afirmarse que el estudio de la acción humana confirma que lo enunciado en el primer principio es verdad.

Todo lo cual, finalmente, permite afrontar el diálogo acerca de cuestiones morales y políticas en un contexto distinto. Aunque quepa discutir acerca del contenido del bien humano, es decir, acerca de cuál sea la mejor clase de

vida, de lo que ya no puede haber duda es de que ésa es la pregunta relevante, la que se debe tratar de responder. De esta manera, se reintroduce la dimensión moral en los debates contemporáneos y se recupera una idea que nunca se debería haber perdido: discutir sobre cuestiones éticas no es otra cosa que preguntarse por su verdad y moralidad. Dar esto por supuesto, supone compartir ya un terreno que hará posible el diálogo y la confrontación de las diversas soluciones que se proponen. En esta situación, además, será posible sopesar los argumentos por su racionalidad y no meramente por el poder, la fuerza o el interés de quien los propone.